# O exercício da sombra: a experiência de uma etnografia

Rose Mary Gerber
Epagri

## Introdução

Neste texto, apresento algumas reflexões baseadas no trabalho de campo realizado por ocasião de minha pesquisa com mulheres pescadoras no litoral catarinense, em que me propus a fazer uma etnografia por meio do exercício da sombra. Viver esse exercício me exigiu uma entrega intensa ao mundo das pescadoras, disciplinando meu corpo e aguçando minha escuta na busca por compreendê-las. Nessa busca, não só afetei, mas fui também afetada de forma irremediável por elas. Colocar-me como sombra teve o propósito de um exercício pessoa–pessoa, de uma afetação *in extremis*.

Apresento minhas reflexões em três tópicos. No primeiro, busco situar o leitor no contexto do exercício de meu campo, que é mar, expondo algumas peculiaridades, como tempo e temporalidade, ventos, esperas. Em seguida, falo sobre o que denominei de perda da inocência, trazendo ponderações sobre uma aventura antropológica. No último tópico, falo sobre o que propus como exercício da sombra, que diz respeito a uma etnografia realizada por meio de um denso mergulho no cotidiano das pescadoras, colocando meu corpo à disposição desse empreendimento.

## Mergulhar em um campo que é mar

Além da relação terra–mar–praia, no decorrer de minha pesquisa, percebi que teria que ficar atenta aos diferentes tempos e ritmos. “Melhora do tempo”, “tempo bom”, “tempo ruim”, “mudança de tempo” eram expressões que remetiam não exatamente a questões de clima ou temperatura, mas ao *tempo bom* para a pesca, que, para alguns peixes, como a tainha, quanto mais frio, melhor. Ou ao “mau tempo”, definido como *tempo ruim*, que contava sempre tempo para que o tempo melhorasse. Por conseguinte, diferentes ritmos preenchiam meu trabalho de campo.

Ingold & Kurttila (2000), ao discutirem questões relacionadas ao conhecimento tradicional como advindos das práticas da localidade, citam os Sami, da região Norte da Finlândia, que usam a expressão *weather* (tempo) em

contraposição à expressão dos cientistas, *climate* (clima). O clima diz respeito a variáveis que são medidas, como temperatura, precipitação e pressão atmosférica. Já o tempo diz respeito a calor ou frio, época de colheita, tempestade. Em vez do clima, que é registrado pelos cientistas, o tempo é experimentado pelo grupo como o ambiente obedecendo ao ciclo das estações. Os autores postulam que não se trata de prescrições culturais, mas do conhecimento que vem da prática, das experiências de vida e movimento naquele lugar. Concordo com os autores sobre esse aprendizado se dar na prática, ocorrendo nas relações intra ou intergeracionais.

Ao que Ingold e Kurttila (2000) se referem como diferentes épocas que compõem uma experiência, Bachelard (1994) denominou de ritmanálise, segundo a qual a vida é ondulação. "O calendário das frutas é o calendário da ritmanálise. A ritmanálise procura em toda parte ocasiões para ritmos" (Bachelard, 1994:133). Ingold e Kurttila (2000) falam de época de colheitas. Bachelard (1994), de épocas de um calendário. Em meu campo, dizia respeito às épocas que compunham um calendário anual de peixes, camarão, siri; calmarias ou tempestades; fartura ou escassez. Nessa ritmanálise que rege a vida, o ciclo das estações orienta não só os períodos de ir ao mar ou esperar, mas a própria experiência de quem vivencia esses tempos.

"Tempo bom" ou "tempo ruim" dizia respeito às épocas de fartura ou escassez de pescado. Porém, *é mais do que isso*. A marcação cronológica dos relógios, que eu buscava definir com as pescadoras para saber quando sair ao mar, era um tempo aproximado que me davam como referência, mas o que contava era a observação de mudanças muito sutis na luminosidade do céu. As saídas para o mar, inicialmente combinadas para as cinco da manhã, em Florianópolis, por exemplo, mostravam-se mais complexas do que eu estar nesse horário na praia. "O tempo era simplesmente algo que não podia ser consignado" (Barley, 2006:101).

Guardadas as diferenças, recorro a Barley (2006) no sentido de expor o quão difícil era conciliar a angústia por querer avançar no trabalho de campo e o tempo necessário de espera. A temporalidade (Bachelard, 1994) que compunha as muitas idas e vindas me mostrava que não era eu quem definia, nem tampouco eles – pescadores e pescadoras -propriamente, mas uma conjunção de fatores que faziam parte do que denominavam de tempo.[1] Tratava-se de chegar no horário combinado, mas ficava-se à espera de algo que, no princípio, não entendi: todos, ou parados, ou conversando, aguardavam, até que de repente corriam em direção às embarcações. Era um matiz de luminosidade no céu em que já não era noite, mas também de dia não se tratava. Era naquela mudança sutil que saíamos para o mar na Armação do Pântano do Sul, em Florianópolis.

Em Barra do Sul, nas saídas para ver as redes que tinham sido colocadas no dia anterior próximo ao costão, o horário orientador era em torno das seis da manhã, mas a saída dependia de fatores como o clarear do dia, aliado à situação de mais ou menos agito na saída da barra. Esse era considerado o local mais perigoso, pois tratava-se de passar a fronteira da tranquilidade do abrigo que está antes da barra e o mar aberto. Já para a pesca do baiacu em São Francisco do Sul, dona Paulina poderia sair às sete, ou às nove; e voltar às dezessete, às vinte ou às vinte e duas horas, dependendo do nível da maré. Esses tempos não seguiam o *crono* do relógio, mas o ritmo *cronos* (Leach, 1974) que o começo do nascer do dia, a agitação na saída da barra ou o movimento das marés indicava, ou ainda que o agito do mar impedia.[2]

As pescadoras, ao mesmo tempo que estavam sintonizadas com o que os meteorologistas diziam, observavam ciclos e mudanças constantes, em que a composição era sempre plural.[3] Não havia um vento, mas qualificações de vento: sul, nordeste, este, leste, rebojo, lestada, terral, conforme me explicou dona Merabe:

> lestada é o vento que mais deixa o mar agitado; traz tempestades que costumam durar às vezes quinze dias, mas é o que traz fartura, traz tudo. Com o vento terral, não dá para pescar. Ele só leva a pessoa para fora, para o golfo do mar. É um vento que vem da terra e dura cerca de três dias. O rebojo é um vento que não dá para ir para fora. Ele não engrossa o mar, mas é muito forte. Também não traz nada; só leva, e dura cerca de dois dias. Entre o sul e o leste, seria o rebojo. Rebojo por quê? Porque reboja, como uma máquina lava (Merabe, 60 anos).

Safira, que viveu por vinte anos em uma ilha e que observava diariamente as mudanças do tempo, ao explicar as formas de manifestação do vento, contou-me que há, inclusive, *briga de ventos*:

> passava meia hora de vento sul. Daqui a pouco, o nordeste vencia o sul [...]. Outro dia a briga é este/sueste. Entre o leste e o oeste tem o norte, que os antigos chamam de nortão duro [...]. Tem o noroeste, que é um vento quente, que fica entre o terral e o norte. É um vento doentio, quente, de novembro, dezembro. Para nós, o melhor é o nordeste, porque é seguro, o tempo firme, água quieta, limpa, calmaria. É mais no verão. É um vento que limpa o tempo (Safira, 38 anos).

O vento influencia o sucesso ou insucesso da pesca. Há ventos mais temidos, de um modo geral, como o leste, ou lestada, e o terral, *que vem da terra*. Chegam com força e permanecem dias, impossibilitando qualquer atrevimento na pesca.

Os pequenos barcos são puxados para os ranchos ou amarrados até que o tempo melhore. Para tanto, é preciso que o vento mude, pois, contra vento, só outro vento.

Os tempos interferiam nas saídas para o mar. Mas não se tratava de um tempo de espera ociosa, e sim repleto da agilidade das mulheres em remendar ou fazer redes, lavar roupa, fazer comida, comprar mantimentos, olhar a embarcação averiguando se tudo está bem. Não havia um tempo de descanso definido no que diz respeito a fim de semana. O *tempo bom de pesca* guiava os dias de trabalho, inclusive sábados, domingos e feriados. O *tempo ruim* dava uma trégua nas idas ao mar. Essas temporalidades interferiam diretamente no tempo que eu levava para realizar o que era, previamente, combinado com as mulheres, pois, quando me diziam que o tempo não estava bom, queriam dizer que teríamos que dar, de fato, tempo ao tempo, e esperar a melhora do vento, da maré, do mar agitado.

Roberto Cardoso de Oliveira (1995:2) propõe mostrar "os limites do método, ou [...] o que poderia estar em seu lugar". As contradições, a diversidade, as inquietações que emergem quando estamos no exercício do campo contribuem com o aprendizado de nosso ofício. Fazer um campo que é mar exigiu-me muita paciência e um exercício contínuo de espera e observação antes de ser acionada pelas mulheres para o que inicialmente, a meu ver, constituía participar de seus cotidianos — o que, muitas vezes, me deixava angustiada pela sensação de não estar fazendo nada a não ser observar e esperar.

Via-me inquieta, pois sentia-me *perdendo tempo*. Uma espécie de agito interior irritava-me. "Odiava desperdiçar tempo, detestava perdê-lo" (Barley, 2006:101). Muito distante da sensação de aventura nas saídas para o mar, ficar esperando me fazia sentir que faltava algo, que havia uma incompletude nos momentos, mais de observação do que de participação, até que busquei me aquietar e viver apenas o que me estava sendo disponibilizado. Foi aí que os tempos de espera se converteram em tempos de muita conversa, em que procurava compreender os meandros das vidas das mulheres, observando e experimentando o que faziam enquanto se esperava o tempo melhorar. Instigava-as a me contar como viam suas vidas, por que optaram por embarcar ao invés de atuar em terra. Enfim, foram tempos de escuta de narrativas sobre *aventuras* vividas, dores, alegrias, dificuldades, aprendizados. Por vezes, elas choravam; outras, era eu quem não conseguia me conter com as suas narrativas, o que fazia, por vezes, meu humor oscilar entre a solidariedade e uma profunda angústia, solidão e decepção comigo mesma por não ter me contido.

Perguntava-me constantemente: estava fazendo bem o que fazia? Estava utilizando-me corretamente do método etnográfico? Seria aquela a melhor forma

de fazer o campo ao qual me propunha? Agitava-me uma angústia por desejar ter uma *resposta certa* que desse conta de esclarecer as muitas questões. Bachelard (2008), ao discutir obstáculos epistemológicos, afirma que precisamos estar atentos ao processo de construção do conhecimento científico, em que emergem contradições, erros e insuficiências. É preciso honestidade e paciência, fazendo-se central buscar formular bem os problemas e conviver com uma constante reformulação de perguntas, pois tudo é construído e reconstruído continuamente. "Todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído" (Bachelard, 2008:18). Nessa construção e reconstrução, constantemente eu me questionava sobre o fazer antropológico; nesses momentos, emergiam ponderações sobre o que, no dizer de Fonseca (1999), diz respeito a um mal-estar sobre incompetência nas linguagens locais e dinâmicas sociais.

**Sobre a perda da inocência**

Ao discutir a necessidade de uma contínua discussão teórica sobre os caminhos da observação participante, em que postula que é necessário valorizar tanto a observação quanto a participação e expressa o desejo de saber por que a observação participante se transformou em participação observante, Ruth Cardoso (1988) remete-se ao texto de Roberto da Matta (1978).[4] De acordo com ela, o autor mostra que nossa formação postula o planejamento do trabalho, mas não nos prepara para ver com olhos críticos nossos humores, cansaços, infortúnios.

Segundo a autora, às vezes, os relatos limitam-se às aventuras dos antropólogos sem colocá-las, de fato, como etapas que irão compor o processo de conhecimento, construído em um questionar-se contínuo. Bachelard (2008:8) propõe mostrar o que chama de dificuldades das abstrações corretas "ao assinalar a insuficiência dos primeiros esboços, o peso dos primeiros esquemas, ao sublinhar também o caráter discursivo da coerência abstrata e essencial, que nunca alcança seu objetivo num só golpe". Barley (2006), por sua vez, diz que se trata de erro e revisão constante. Eu acrescentaria que o próprio campo se encarrega de nos colocar permanentemente em estado de atenção e autorrevisão. O dia em que o mar me mostrou sua força me permitiu avançar em questionamentos sobre os limites da minha observação, que se queria também participação, entendendo ambas como centrais no investimento antropológico. Nesse sentido, no início de meu campo, quando eu contava a colegas da antropologia ou demais pessoas que estava iniciando uma pesquisa com pescadoras, a maioria demonstrava curiosidade e admiração: com mulher de pescador? Com pescadoras mesmo? Que vão para o

mar? A seguir, não raro, resumiam que consideravam que eu estava vivendo uma *verdadeira aventura*.

Assim, logo após o início dos embarques, a vaidade seduziu-se e tudo parecia, de fato, uma grande aventura até o dia em que o mar mudou de repente, e o tempo passou de bom a ruim. Primeiro, olhei o mar de baixo para cima, de dentro da pequena embarcação, pois ele *cresceu* tão rapidamente que fiquei estática, embora extasiada com o que via. Só conseguia pensar que parecia estar diante de uma grande catedral, inspiradora de respeito. Em seguida, o mar agitado jogou a embarcação para cima, e com ela fui junto no breve desequilíbrio de meu corpo. Ao olhá-lo de cima para baixo e observar o que me parecia uma grande boca que recebia violentamente água de quatro direções, e que vindo de quatro direções se encontrava no centro, eu só consegui pensar, antes de projetar meu corpo para cair dentro da embarcação: não adianta saber nadar! Naquele momento, assimilei que estava em um campo tão perigoso quanto instigante. Acabou a aventura-fantasia e começou uma aventura antropológica.[5]

Segundo Cardoso (1988:13),

> a nossa *Aventura Antropológica* pode lembrar a visão romântica que cerca os antropólogos, quase sempre confundidos com excêntricos aventureiros que se lançam em estranhas viagens por regiões desconhecidas ou espaços urbanos inabituais. Mas, mesmo rejeitando estas pinceladas românticas, não seria enganoso dizer que a pesquisa é sempre uma aventura nova sobre a qual precisamos refletir.

A autora não aprofunda uma discussão sobre o que ela própria apresenta. No entanto, entendo ser interessante ter claro que, ao adjetivarmos "aventura" — uma aventura "antropológica" —, estamos qualificando uma experiência que nada tem de romântica ou excêntrica. Pelo contrário, trata-se de um exercício que, no dizer de John Vann Maanen (2004,) implica superar a inocência que permeia a aventura-fantasia, se considerarmos que a aventura antropológica seria o exercício da própria etnografia. Diz Maanen (2004:427): "a etnografia não é mais pintada como um procedimento relativamente simples de olhar, escutar e aprender, mas antes como algo próximo a uma intensa prova de fogo epistemológica". O autor refere-se ao que denomina de fim da inocência, inocência esta que pressuporia que a etnografia emerge mais ou menos naturalmente de uma simples estada em campo. Maanen enfatiza que a etnografia não estará dada em um primeiro momento, mas precisará ser construída no aguçamento do olhar em campo.

Nesse direcionamento, pondero que a imersão em campo, cuja exigência primeira, tema há muito discutido na disciplina, diz respeito a ter os sentidos

voltados para a observação de sutilezas, a exemplo do antropólogo inocente de Barley (1983), em que é preciso tempo para apreendê-las por meio da atenção ao que será extraído, selecionado, é como um verdadeiro processo de garimpagem em que "o trabalho de campo tem muito em comum com a mineração" (Barley, 2006:136). "É preciso muito esforço para extrair algumas onças de ouro", enfatiza Barley. Considero esse aspecto central, pois muitas vezes estamos tão determinados a garimpar em um lado que podemos não nos dar em conta, em um primeiro momento, que as onças de ouro podem estar de outro.

Enquanto Cardoso (1988) empreendia uma discussão visando compreender os meandros entre *observação participante* e *participação observante*, Clifford Geertz (1989:19), ao defender a centralidade de uma *descrição densa*, afirmava que em "todo empreendimento nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas". Concordo com Cardoso sobre ser a participação tão importante quanto a observação, e concordo que a busca de uma descrição densa, preconizada por Geertz, é central. Por outro lado, há campos e campos e formas distintas de compor o fazer antropológico: uma pluralidade. Nas palavras de Menezes Bastos (2010:3), tomaríamos "essa pluralidade [...] como uma primeira grande marca da antropologia, uma pluralidade que tem sido — e é — tensa". Embora saibamos há muito que é preciso olhar, observar, participar de tudo e viver a experiência com o máximo que nos é possibilitado, muitas vezes o campo não se apresenta como inicialmente imaginamos, e é preciso tempo para entrar na vida das pessoas, mas também para assimilar que elas entram nas nossas e que não há nada em nós de neutro, nem de inodoro, nem de asséptico. Corroboro com Mônica Dias (2007:86), quando afirma que é "impossível negar que pessoas e suas relações são nossos objetos de estudo". Mas que também não podemos esquecer: "a via é de mão dupla" (Dias, 2007:86).

Em alguns trabalhos de campo, a possibilidade viável é a observação; em outros, é possível exercitar a participação, aliando uma e outra. Porém, quero ponderar o que estou denominando de *exercício da sombra*. Ou seja, uma busca por apreender meandros, sutilezas, temporalidade, corporalidade, em seus cotidianos por meio de uma experiência de observação e participação densa. Isso é possível em um *mergulho* não só profundo, mas extenuante, vivido em uma tensa suspensão e expectativa que emerge da tríade ver–sentir–experienciar repetidamente o exercício etnográfico. Ou seja, "não resistir ao contato com o outro [...]. Isso não significa tornar-se o outro, mas permitir ser atingido por ele [...]" (Dias, 2007:91).

Ser atingido pelo outro passa, dessa forma, pelo exercício de repetir a observação, repetir a convivência, repetir momentos como se nada fosse acontecer

e, de repente, tudo acontece.[6] Fazer etnografia como sombra é estar presente de forma intensiva e repetitiva, pois a repetição permite viver a experiência densa que inclui o inesperado. Em minha experiência, fazer etnografia, às vezes, era ficar sentada na praia observando aquilo que parecia não ter sentido. Mas dei-me conta de que esse era o sentido. O campo me trouxe um aprendizado do próprio sentido da pesca: uma espera e repetição contínua em que, às vezes, se produz muito; outras, nada. Às vezes, avança-se na compreensão do outro; outras, tudo fica em suspensão.

A etnografia, como repetição da experiência, permite-nos uma densificação à medida que observamos se um fato é extraordinário ou ordinário. E é no ordinário, segundo DeCerteau (1994), que é possível perceber a criatividade e as formas como as pessoas conseguem se reinventar, se recriar no seu cotidiano. Essa observação contínua, cansativa e exaustiva permite-nos construir a etnografia como método, como epistemologia, como um conjunto de saberes-fazeres que dizem respeito à antropologia. Embora cada vez mais outras disciplinas estejam fazendo uso do exercício etnográfico, o saber-fazer etnografia, dentro da antropologia, tem a especificidade desse convívio, desse mergulho de longa duração que nos afeta de tal forma a povoar "inclusive nossos momentos de repouso, fazendo-se presentes nos sonhos" (Tornquist, 2007:69). Isso porque o exercício etnográfico, como ato de repetição criadora, não se dá apenas pela observação, participação ou análise racional, mas como um processo afetivo-emocional que faz sentido, corroborando com Tornquist (2007:68), "sobretudo pelo processo de deixar-se afetar por ele".

As embarcações entravam e saíam todos os dias. Assim foi o meu fazer etnografia no cotidiano da pesca, buscando compreender como as mulheres são e vivem como pescadoras: "um ato solitário" (Maluf, 2010, s/p) que se realiza com o aporte de nossos pares. Acredito que só assim é possível fazer e ser feito, como resumiu Menezes Bastos (2010). Roy Wagner (2010:29) diz que "um antropólogo experiencia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo". Tão difícil quanto viver essa experiência é, a partir de nossos próprios significados, encontrar formas de comunicar a experiência vivida, inventando a cultura do outro e, assim fazendo, inventando formas de fazer antropologia.

## O exercício da sombra

> […] Enquanto aguardava a vinda do mecânico, Simão e Marques ficaram conversando comigo. Um senhor que passava em outro carro parou e veio sorrindo em nossa direção, curioso para saber o que houve. Marques, muito rápido, disse: "ah, padre, a bateria do carro da Rose pifou". "E quem é ela?", perguntou o padre. Simão, que além de pescador é diácono, foi respondendo: "é

> uma antropóloga que está aqui pesquisando a gente, com as nossas mulheres". "Antropólogo? Mas o que é uma antropóloga?" Nestas alturas, embora eu já estivesse cansada com um padre tão curioso, fiquei, eu, curiosa para ver o que Marques iria responder, o que ele, prontamente fez: "olha, padre, é tudo ólogo, óloga. O senhor é teólogo. Ela é antropóloga. E se bem estamos entendendo, com o trabalho da Rose, uma antropóloga é aquela pessoa que vê a gente do fio do cabelo ao dedão do pé. Tudo o que o senhor imagina, ela está vendo com a gente. Tudo. Aonde a gente vai, ela vai junto, em tudo [...]. Como ela diz, é uma sombra" (Trecho de meu diário de campo).

Embora eu me propusesse a estar em tudo com o intuito de ver o máximo possível, estava muito claro para mim que seria sempre alguém exterior àqueles espaços, lição que já tinha vivido intensamente em meu trabalho de campo no mestrado, quando fui alertada que, mesmo que vivesse cem anos ali, eu jamais seria um deles. Essa convicção vai ao encontro da afirmação de James Clifford (1983) de que, embora o etnógrafo tente se inserir na sociedade que estuda, é e será sempre um *outsider*:

> o etnógrafo, antes de tentar misturar-se na sociedade em estudo, "desempenha o papel do seu estrangeiro". Um intruso amistoso, mas determinado, pressionando constantemente contra interdições usuais, o etnógrafo vem para ver como alguém que, precisamente por causa da sua exterioridade com respeito a instituições nativas, improvavelmente os falsificará (Clifford, 1983:144).

Sendo eu uma *outsider*, queria encontrar uma maneira de me aprofundar no cotidiano das pescadoras.[7] Foi assim que, ao me preparar para as primeiras conversas com elas, visando expor a proposta de minha pesquisa, só consegui denominar o que e como gostaria de realizá-la recorrendo à expressão "sombra". Expliquei-lhes que isso significava que, o que fizessem e aonde fossem, ali eu estaria. Por outro lado, se era eu a sombra, o propósito era o de serem elas a luz, o que nos traz a questão visibilidade–invisibilidade; ver e ser visto. Mais do que observação, uma participação visceral, colada, grudada. Outra ponderação poderia ser pensada nos meandros de Nietzsche (2007), em que a sombra seria um eu do meu eu, antropóloga, uma viajante que saiu em busca das pescadoras.[8] Luz e sombra como um mesmo e como a relação entre mulheres em diálogo: antropóloga e pescadoras.

Após ouvirem e concordarem com a proposta de ser eu uma sombra, embora inicialmente me poupassem do esforço, no andamento da pesquisa rapidamente me colocaram a trabalhar, fazendo exigências, mandando, orientando, às vezes se irritando devido ao meu ritmo mais lento e minha *fraqueza* física. A receptividade das pescadoras e de suas famílias foi muito boa, e todas levaram a sério quando

eu lhes dizia que propunha que o método da pesquisa se pautava por eu ser uma sombra delas: criticavam ou sugeriam o que eu deveria fazer enquanto elas faziam. "Vamos lá, minha sombra"; "anda, sombra"; "se é pra ser sombra, empurra daí" eram comentários jocosos e acompanhados de risos, assim como ordens do tipo "puxa", "empurra", "lixa", "separa", "carrega".

A proposta do exercício da sombra dizia respeito a colocar-me à disposição do campo no sentido de, sem limites, deixar-me afetar por ele, disciplinando meu corpo à medida que o campo me capturava na entrega em que me propus ser total, no sentido em que postula Kelly Cristiane da Silva (2007:233): "é preciso deixar-se capturar ou 'perder-se' pela experiência de campo". Exercitar a sombra teve como proposta, mais do que aplicar o "método etnográfico procurando entender qual o sentido dessas práticas" (Fonseca, 1999:16), deixar-me absorver pelas práticas e, sem me tornar o outro, colocar meu corpo, minha emoção, minha razão à disposição para melhor compreender o outro e, posteriormente, problematizar essa experiência. Longe de ceder à ingenuidade de um caminho em que "a reflexividade parece se materializar apenas no modo confessional" (Fonseca, 1999:7), a tentativa foi de realizar um exercício etnográfico que reverberasse em minhas vísceras, seja nas saídas para o mar, seja no presenciar a morte dos peixes, seja na escuta atenta das narrativas de sofrimento de mulheres pescadoras.

Com o passar do tempo, as pescadoras mostraram-se muito à vontade, demonstrando o que, inicialmente, me pareceu ser um aproveitamento da mão de obra quando ocorria o que poderíamos denominar de um desdobramento da sombra. Sombra e seu duplo trabalhavam juntos, mas cada qual em atividades diferentes visando agilizar a realização das muitas tarefas, o que me era verbalizado na expressão "enquanto": "enquanto eu faço isso, fazes aquilo". "Enquanto eu puxo daqui, tu puxas dali"; "enquanto eu empurro a embarcação, tu pegas a estiva"; "enquanto eu limpo o peixe, tu colocas no saco". Mais tarde fui me dar conta de que o trabalho de campo, efetivamente, "nos endivida. Precisamos retribuir a dádiva e não somos exatamente nós que detemos o controle de sua temporalidade" (Tornquist, 2007:48). Não se tratava, portanto, de um simples aproveitamento de minha mão de obra, mas de uma retribuição imediata à dádiva do campo em que tive que pagar, enquanto o realizava, a dívida que tinha contraído.

Os desmembramentos foram muitos, repetindo gestos e atividades com minha presença–sombra: ir para o mar, voltar, puxar as redes e as embarcações, estender roupas, amassar pão, ir a cultos religiosos, limpar a casa, atender clientes, pesar e empacotar os produtos, ir ao mercado, lixar embarcações, empurrá-las para o mar. Onde a pescadora fosse ou o que fizesse, ali estava eu. De manhã à noite. Noites dormindo em suas casas; madrugadas acordando em suas portas. Entretanto,

no agito contínuo do extenuante exercício da sombra, preservei momentos de isolamento, pois entendo e concordo que se faz necessário resguardar o que Gilberto Velho (2004) denominou de tempo psicológico: aquela necessidade, tanto minha quanto delas, de ter um tempo uma sem a outra. Se em alguns momentos eu me sentia cansada, irritada, com vontade de ficar sozinha, por que elas não sentiriam o mesmo? Assim, propositadamente, reservei momentos para ficar afastada e preservar-nos, pois, mesmo que buscasse evitar ou que não quisesse, já tinha feito o que Barley (2006:209) afirma: "todos os antropólogos alteram de alguma maneira o povo que estudam".

No entanto, ao dito de Barley, eu acrescentaria que o campo também nos altera. Às vezes, irremediavelmente. No disciplinar meu corpo por meio do exercício da sombra, entreguei-me totalmente às pescadoras e, assim me entregando, "tornei-me outra pessoa" (Silva, 2006:252), tornei-me outro corpo. Elas já tinham alterado minha vida, pois não só a sombra as acompanhava. Demonstravam uma atenção constante no que a sombra indicava sobre elas, o que me permitiu perceber que se, por um lado, eu queria viver de forma intensa o cotidiano das pescadoras, por outro, estava provocando nelas uma espécie de auto-observação à medida que se viam nas reações da sombra projetada, grudada de forma contínua e persistente. Exercitar-me como sombra implicou, portanto, um exercício interpessoal. Mais do que afetação (Favret-Saada, 2005), eu qualificaria essa afetação com uma expressão de Amorim (2008): *in extremis*.

## Considerações finais

Michel de Certeau (2008:65), ao tratar sobre a operação historiográfica, levanta questões como "o que fabrica o historiador quando faz história? Para quem trabalha? Que produz? [...] O que é esta profissão?" Por outro lado, Gilles Deleuze e Félix Guattari (2009:10), na obra *O que é a filosofia?*, afirmam que simplesmente chegou a hora de perguntar o que é a filosofia, embora tenham uma resposta que não variou: "mas não seria necessário somente que a resposta acolhesse a questão, seria necessário também que determinasse uma hora, uma ocasião, circunstâncias, paisagens e personagens, condições e incógnitas da questão". Tanto nas questões de De Certeau (2008) quanto na alusão à hora final de Deleuze e Guattari (2009), inserem-se paisagens, personagens, condições e incertezas que, muitas vezes, nos remetem a Menezes Bastos (2010) sobre ser irrespondível de maneira cabal esta questão: o que é a antropologia?

Quando Deleuze e Guattari (2009:9) afirmam que "talvez só possamos colocar a questão [...] tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente", apontam para o fato de que não é que não viemos nos questionando

sobre o que é a antropologia; parece, na realidade, que nos propomos a "não ficar só na rama, mas em deixar-nos engolir por ela" (Deleuze & Guattari, 2009:9). Ao usarem a figura da rama, os autores remetem-nos a pensar sobre uma busca contínua de aprofundamento, de ir da rama à raiz de nossas questões, angústias e dúvidas e, ao nos deixar engolir, por ela passar, de certa forma, a fazer parte dela, e ela de nós.

O exercício da sombra visando a uma observação–participação–experiência densa se aliou a uma escuta feita com os olhos. Explico-me melhor: como percebi que algumas pescadoras não me olhavam diretamente, larguei papel e caneta, o que me permitiu olhá-las totalmente nos olhos e ter delas o mesmo retorno. Isso propiciou uma despreocupação em anotar o que era dito e me permitiu estar com o corpo todo em um estado de atenção em que não só os ouvidos, mas os olhos passaram a fazer parte de uma escuta atenta, inteira. Esse exercício se propôs da sombra: etnografia imbuída de afetações, o que significa permitir "perceber as pessoas de carne e osso como sujeitos sociais — inclusive eu mesma" (Tornquist, 2006:69).

Recebido em 02/12/2013
Aprovado em 18/03/2014

**Rose Mary Gerber** é mestra (1997) e doutora (2013) pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Vinculada à Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (Epagri) como analista técnica de formação superior IV, atua principalmente nas seguintes temáticas: comunidades pesqueiras, indígenas e agrícolas; relações de gênero e geração; e educação ambiental. E-mail: romagerber@gmail.com.br.

## Notas

1. Bachelard (1994), ao falar do que define como temporalidade, diz que em tudo há uma ritmanálise que modula momentos de agito e de descanso, em uma composição temporal que faz parte da duração. Aqui, do fazer-se pescadora e do viver na/da pesca.

2. Leach, em uma discussão sobre a valoração e as formas de ver o tempo, rememora três estórias sobre o deus Cronos, pai de Zeus, citando como ritual mais importante o festival conhecido como Cronia, que "ocorria no tempo da colheita, no primeiro mês do ano, e parece ter sido uma espécie de celebração do Ano Novo" (1974:198). O autor esclarece que o tempo de cronos não é aquele como o consideramos, pautados "em relógios, rádios, observatórios astronômicos" (Leach, 1974:192). "O tempo de Cronos é uma oscilação, um tempo que vai e vem, que nasce e é engolido e é vomitado, uma oscilação do pai para a mãe, da mãe para o pai, repetidamente" (Leach, 1974:199). Cronos, portanto, é oscilação.

3. Minha cabeça fervilhava quando ouvia comentários que, a princípio, me eram ininteligíveis: "ou vai entrar uma lestada ou um terral. Ontem já deu rebojo".

4. Eunice Durham (1988) considera dois tipos de participação: a objetiva (que estaria mais afeita aos trabalhos com povos indígenas) e a subjetiva (realizada nas cidades), sobre a qual é preciso ter cuidado para não cair em análises com base em categorias nativas. Pondera ainda sobre os meandros de quando uma pesquisa passa de observação participante a participação observante, resvalando na militância. Para a autora, ter-se-ia que ponderar uma discussão apurada sobre questões teórico-metodológicas e epistemológicas aí envolvidas. Segundo ela, a observação participante é um trabalho importante, mas é preciso avançar na procura de novos caminhos. Considero que a observação participante é o que nos propicia a aproximação com o campo. É o princípio do que o decorrer do tempo em campo permitirá vivermos, que estou qualificando como uma experiência densa. Entendo que cabe um salto em termos de avançarmos no que Malinowski (1976 [1922]) postulou. A observação participante do autor estava contextualizada em uma antropologia feita a partir da varanda, se podemos assim pensar. Atualmente, considero que precisamos qualificar nossa estada em campo como participação que contempla observação, inserção no cotidiano, afetação e disponibilidade de vivenciar uma experiência densa.

5. Michel Leiris (2007), ao falar sobre "a África fantasma", comenta que o campo lhe permitiu desmistificar ilusões. Na apresentação da obra, Fernanda Peixoto afirma que "é de decepção que nos fala Leiris ao longo do relato: a partida, rodeada por imagens românticas e fantasias de evasão; o cotidiano em terra estranha; o regresso, definido antes por frustrações que por conquistas [...]. A narrativa aponta assim para a desmistificação da viagem, das realidades encontradas e do próprio trabalho etnográfico como possibilidade de acesso ao 'outro'" (Leiris, 2007:31). Considero que a ida a campo propicia e coloca à prova qualquer romantismo, ingenuidade ou ilusões iniciais que,

por sua vez, nos alertam, como no meu caso; ou nos decepcionam, a exemplo de Leiris (2007). Mas eu argumentaria que também nos surpreendem e nos fornecem subsídios para pensarmos sobre o próprio exercício etnográfico. Se não tivesse se decepcionado, se frustrado, Leiris (2007) não teria como escrever *A África fantasma*. Ou seja, não teria deixado uma contribuição tão rica sobre tópicos vivenciados em campo.

6. Michel Leiris (2007:32) fala sobre o que considera uma *rotina monótona* permeada pela *mesmice*. Esta tem o efeito permanente de paralisar o tempo em que, segundo ele, nada acontece: "as cidades e os lugares se sucedem no correr das horas, das jornadas, das estações, dos meses do ano. Mas como a viagem etnográfica não narra aventuras — ao contrário, está enraizada na rotina —, seu registro frisa monotonia e tédio". Considero que é aí, no que parece a mesmice, que está a possibilidade e de onde emerge a experiência da etnografia.

7. *Outsider*: intruso. Uso o termo no sentido de Elias (2000), ou seja, pensando que eu não era nem seria membro daquele grupo social. Embora não fosse rejeitada ou excluída, estava claro ser eu "de fora". Portanto, de certa forma, uma intrusa. Por outro lado, Becker (2008:15) utiliza o termo no sentido de "alguém de quem não se espera viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo". Embora eu me propusesse a viver em campo as regras estipuladas pelo grupo, não fazia nem faria parte dele. Eu e as pescadoras sabíamos disso.

8. No diálogo entre a sombra e o viajante, o viajante afirma: "[…] para que haja beleza do rosto, clareza da palavra, bondade e firmeza de caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz. Não são adversárias: antes, elas tomam amigavelmente a mão uma da outra e quando a luz desaparece, a sombra foge atrás dela" (Nietzsche, 2007:14).

## Referências bibliográficas

AMORIM, Inês. 2008. Homem da terra ou homens do mar – um percurso historiográfico. In: Francisco Oneto (coord.). *Culturas marítimas em Portugal*. Lisboa: Âncora, PP.25-70.

BACHELARD, Gaston. 1994. *A dialética da duração*. 2ª ed. São Paulo: Ática. Publicado originalmente em 1950.

______. A formação do espírito científico. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

BARLEY, Nigel. 1983. "Is the sky clear for you?" In: *The innocent anthropologist*. London: British Museum . pp. 51-67.

______. *O antropólogo inocente*. 2006. Lisboa: Fenda.

BECKER, Howard S. 2008. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar. Publicado originalmente em 1963.

CARDOSO, Ruth. 1988. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Publicado originalmente em 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1995. O lugar (e em lugar) do método. *Série Antropologia* (UnB), 190.

CLIFFORD, James. 1983. Power and dialogue: Marcel Griaule. In: George W. Stocking Jr. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Wisconsin: University of Wisconsin. pp. 121-153.

DA MATTA, Roberto. 1978. "O ofício do antropólogo ou como ter anthropological blues". In: Edison Nunes (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

DE CERTEAU, Michel. 1994. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

______. 2008. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2009. *O que é a filosofia?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. 34.

DIAS, Mônica. 2007. "A pesquisa tem 'mironga': notas etnográficas sobre o fazer etnográfico". In: Alinne Bonetti & Soraya Fleischer (orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Mulheres. pp. 75-94.

DURHAM, Eunice. 1988. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: Ruth Cardoso. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-38.

ELIAS, Norbert. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1994.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". Tradução de Paula Serqueira, revisão de Tânia S. Lima. *Cadernos de Campo*, 13:155-161.

FONSECA, Claudia. 1999. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação* (São Paulo), 10:58-78.

GEERTZ, Clifford. 1989. "Uma descrição densa". In: ______. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. pp. 13-44.

GERBER, Rose M. 1997. *Estranhos e estrangeiros*. Dissertação, Universidade Federal de Santa Catarina.

______. 2013. *Mulheres e o mar: uma etnografia sobre pescadoras embarcadas na pesca artesanal no litoral de Santa Catarina, Brasil*. Tese, Universidade Federal de Santa Catarina.

INGOLD, Tim & KURTILA, Terhi. The perception of the environment in Finnish Lapland. *Body & society*. London and New York: Routledge: Sage Publications, 2000; 6; 183.

LEACH, Edmund. R. 1974. Cronos e Crono. In: *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

LEIRIS, Michel. 2007. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify.

MALUF, Sônia Weidner. A escritura do texto: diálogos, riscos e afetações. In: Jornadas Antropológicas 2010. Mesa Redonda – A Escrita do texto: dificuldades e estratégias. Florianópolis: PPGAS/UFSC, outubro, 2010 [Exposição Oral].

MAANEN, John Van. 2004. "And end to innocence: the ethnography of ethnography". In: Sharlene Nagy Hesse-Biber. *Approaches to qualitative research*. New York: Oxford University Press, pp. 427-445.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores, v. XLII, jun. 1976 [1922].

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2010. *Antropologia é aquilo que o antropólogo faz. Antropologia? Antropologias*. Manuscrito inédito.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 2007. *O viajante e sua sombra*. São Paulo: Escala.

SILVA, Kelly Cristiane da. 2007. "O poder do campo e o seu campo de poder". In: Alinne Bonetti & Soraya Fleischer (orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Mulheres. pp. 230-255

TORNQUIST, Carmen Susana. 2007. "Vicissitudes da subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais". In: Alinne Bonetti & Soraya Fleischer (orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Mulheres. pp. 43-74.

VELHO, Gilberto. 2004. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1987.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. Publicado originalmente em 1975.

**Resumo**

O objetivo desta escrita é apresentar, com base em minha pesquisa com pescadoras embarcadas na pesca artesanal em Santa Catarina, sul do Brasil, reflexões sobre o exercício de uma etnografia em que me propus a colocar-me como sombra. Longe de implicar uma conversão, a experimentação da sombra diz respeito a uma imersão densa no mundo do outro, sua forma de ser e estar no mundo, em que o exercício etnográfico prescinde da repetição e da vontade de vivenciar uma afetação *in extremis*. Ou seja, um estar em campo que exigiu uma disponibilização por inteiro de meu corpo e minha racionalidade, mas também afetividade e emoção.

**Palavras-chave:** etnografia; antropologia; aventura; sombra; pescadoras.

**Abstract**

The objective of this piece of writing is to present, based on my inquiry with fisherwomen boarded in the craft fishing in Saint Catarina, South of Brazil, reflections on the exercise of an ethnography in which I intended to put myself like shadow. Far from implicating a conversion, the experimentation of the shadow concerns a dense immersion in the world of the other, their form of being and of being in the world, in which the ethnographic exercise is done without the repetition and without the will of surviving an affectation *in extremis*. In other words, this exercise demanded the availability of my entire body and rationality, but also affection and emotion.

**Key-words:** ethnography; anthropology; adventure; shadow; fisherwomen.